

Irina Buche

Teoría de la comunicación intercultural: La conquista, la colonización y la evangelización del México indígena

En la actualidad — después de dos guerras mundiales y en medio de crisis sociales y ecológicas — *nuestro* sujeto de la historia se ha hecho sospechoso. Si *nosotros* podíamos hasta hace poco emitir verdades universales, hoy ya no podemos hacerlo a finales de siglo. Paradójicamente ya no podemos proponer teorías que expliquen universalmente los complejos procesos de comunicación, en un momento en el que los sistemas de comunicación entretejen globalmente las diferentes culturas.

En consecuencia, la teoría de la comunicación intercultural que propongo pretende explicar estos procesos de comunicación solamente para *nosotros* y para una “comunidad científica” que se autocritica y se relativiza históricamente. Elaborada en y para la actualidad, pretendo explicar con esta teoría un proceso de comunicación intercultural cuyas bases se asentaron en el siglo XVI, cuando dos mundos netamente distintos — “Occidente” y el “Antiguo México” — entraron en un proceso conflictivo que repercute en la comunicación intercultural actual.

Así, hoy podemos enfrentarnos autocríticamente a este primer encuentro (para *nosotros*), los europeos o desencuentro (para los *otros*), los amerindias. Podemos preguntarnos en fin, después del *giro lingüístico* que repercute en casi todas las disciplinas científicas, por estos *otros* que desde la conquista fueron acallados como mudos objetos de naturaleza. Podemos dar una voz a estos indígenas, a cuya palabra oral y fugitiva (al igual que la de las mujeres) nunca antes se le otorgó autoridad. Podemos oponernos a las corrientes tradicionales que desde la ilustración los callaban en el nombre de *El Sujeto de la Humanidad* y de sus verdades universales. Nos oponemos a los conquistadores, colonizadores y evangelizadores que, al integrarlos en su consenso cristiano, los obligaron a abandonar todo lo que era suyo.

Sin embargo, preguntarnos por estos *otros* no es gratuito: nos obliga a escuchar lo que dicen sobre su vieja cultura, también si no

todo de lo que aprendemos de ellos nos agrada. Y nos obliga a escuchar la crítica que hacen a las bases de una comunicación intercultural, iniciada por *nosotros* con el declarado fin de destruir su cultura, tan radicalmente diferente de la nuestra.

Pero, ¿quiénes somos *nosotros*? ¿Qué tenemos en común los autocríticos del siglo XX, que vivimos en esta *aldea global* que se expande con los nuevos medios de comunicación hasta el último rincón de los pueblos indígenas en la Amazonia, con los ilustrados de los siglos XVIII y XIX? ¿Qué nos une a los conquistadores cristianos del siglo XVI?

Mi tesis es que *nosotros* estamos, como intérpretes de los *otros*, profundamente condicionados por la escritura alfabética. Este medio de comunicación y de tradición que permite primeramente que los sujetos se separen de lo que son los objetos y desarrollen a partir de ahí los fundamentos ontológicos de lo que consideran *realidad*; en segundo lugar que, a partir de la distancia tomada, desarrollen estrategias para dominar todo lo que definen como objetos. Esta escritura alfabética, mediante la cual recordamos *nuestro* pasado occidental, se desarrolló en Grecia donde servía para regir la Polis y donde con unas pocas generaciones de filósofos (un proceso que concluía con Sócrates, Platón y Aristóteles) se destruyeron las realidades míticas. Se desarrolló en el Medio Oriente con el judaísmo y el cristianismo hundiendo igualmente el mundo mítico, cuyos representantes tenían relaciones de cooperación con una naturaleza divinizada.

A continuación, partiendo de esta tesis, explicaré cómo *nosotros* sentamos, mediante la introducción de esta escritura alfabética, las bases para una comunicación intercultural que destruyó el mundo mítico y oral del México indígena. En primer lugar, introduciré las nociones teóricas que me permiten explicar más detalladamente el paradigma intersubjetivo y comunicativo *nuestro* y el de los *otros*, así como los procesos de comunicación intercultural entre las dos partes. En segundo lugar, analizaré mediante estas nociones el paradigma intersubjetivo y comunicativo de los conquistadores, centrándolo en la celebración de la fiesta *Toxcatl* celebrada por las dos partes en cuestión en el año 1520: significa para los españoles una primera derrota y la salida de Tenochtitlan/Tlatelolco en la *Noche Triste*, y para los aliados de Motecuhzoma una primera victoria. En tercer lugar, explicaré el paradigma intersubjetivo y comunicativo oral de los indígenas. Y por fin, sacaré a partir de las bases de comunicación intercultural existentes

en aquella época, algunas conclusiones respecto a conflictos no resueltos.

1 Premisas teóricas

Hablar de la comunicación intercultural implica una demarcación entre lo nuestro y lo otro que exige la rehabilitación del *sujeto*. En la discusión postmoderna actual, este sujeto tiende a naufragar. Su lugar es usurpado por una tecnología que (en apariencia) relaciona los textos, programas y bancos de datos. Frente a este tácito acuerdo de nuestra comunidad científica postmoderna, recupero la noción de sujeto de los modernos y especialmente de los representantes de la teoría crítica de Francfort y en particular de Jürgen Habermas. Sin embargo, tengo que modificar su noción de "sujeto" para poder explicar con ella la comunicación entre las culturas. La definición que Habermas propone en su *Teoría de la acción comunicativa* parte, por un lado, del criticado *Sujeto de la Humanidad*, por otro, (según Searle y Austin) de una comunicación entre individuos que comparten la misma cultura.¹ Explica la comunicación entre el yo y el tú, y no entre nosotros y ellos (1988: I, 73 - 113, 369 - 440).

Con el fin de desmarcar las culturas y explicar a partir de ahí la comunicación intercultural, propongo la noción de *autor de doble vínculo*. Un autor de doble vínculo, tal como era por ejemplo Hernán Cortés, se desprende por un lado en tanto que sujeto de conciencia de su cuerpo, comprometiéndose con la comunidad de escritura y constituyendo en ella con otros autores el llamado *Sujeto de la Humanidad* que vive en tiempos y lugares universales (hoy: globales). Por otro lado, es integrado en tanto que sujeto psicofísico en su horizonte actual y se comunica ahí oralmente con los que viven como él en tiempos y lugares concretos. Cortés se comunica por ejemplo con otros sujetos psicofísicos, tales como la indígena La Malinche (o Doña Marina como la llamaron los cronistas) del Antiguo México. Con ella logra atraer a

¹ Así como también en su *Teoría de la racionalidad* que desarrolló en sus lecciones magistrales entre 1992 - 1994 en la Facultad de Filosofía de la Johann Wolfgang Goethe-Universität en Francfort.

la comunicación oral a los otros pueblos indígenas que entraron con él en el Imperio de Motecuhzoma. De manera que la base de la comunicación intercultural está primero asentada en el encuentro de sujetos psicofísicos, tales como Cortés y La Malinche. Los autores de doble vínculo que integran la comunidad de escritura se distinguen de los sujetos psicofísicos que integran las comunidades de comunicación y tradición oral del Antiguo México. Estas comunidades están basadas en sujetos psicofísicos que están presentes con sus cuerpos al experimentar el mundo. Estos sujetos psicofísicos, tales como los indígenas que vivían en Tenochtitlan/Tlatelolco, agudizan los cinco sentidos (el oído, la vista, el tacto, el olfato, el gusto) así como las emociones (el dolor, la angustia, la rabia, la tristeza, la alegría) para comunicarse eficazmente entre ellos y con sus diosas y dioses. Al contrario que los autores de doble vínculo no pueden desprenderse del ámbito, siempre relativo y restringido de la comunicación oral. Tienen que encontrar formas de cooperación con los otros que viven en el mismo ámbito como también con la naturaleza de la cual depende la sobrevivencia de su comunidad.

Para explicar la comunicación intercultural entre nuestros autores de doble vínculo y los sujetos psicofísicos del México Indígena, preciso todavía de otra noción: la del *texto-objeto*.

Tomo la noción de *texto* de la discusión entre los neoestructuralistas franceses. Fue introducida (a partir de Mijail Bajtin) por Julia Kristeva (1969) y utilizada después por Roland Barthes, Jacques Derrida y otros, como metáfora para una estructura sin centro y un “tejido” que se teje a sí mismo sin sujeto. Este término texto ha perdido hoy su fuerza explicativa, puesto que es utilizado sin distinción para lo escrito, lo oral, la sociedad, la cultura o la realidad, sustituyendo incluso la noción de *discurso* de Michel Foucault. Quiero recuperarlo aquí como texto-objeto en el sentido original de *lo escrito* como contrapuesto a *lo oral*. Este término permite distinguir a los sujetos que lo utilizan, de un texto que es, por un lado, *objeto* y que integra, por otro lado, a los otros como *objetos*. Esta noción de texto-objeto permite en consecuencia también explicar cómo los autores de doble vínculo, deshaciéndose de todos los compromisos contraídos como sujetos psicofísicos en la comunicación oral con los otros, pueden integrar a los textos-objetos en su propio tiempo y lugar y comunicarse entre ellos *sobre* (y sin) los

otros. Podemos entre nosotros elaborar estrategias de dominación de estos otros que integramos en los textos-objetos como mudos objetos.

La realidad que nuestros autores de doble vínculo fundamentan mediante textos-objetos para nosotros es muy diferente de la realidad que experimentan los otros sujetos psicofísicos que se comunican en su mundo mítico entre ellos mediante su cuerpo, sus sentidos y sus emociones. Nuestra realidad, anclada en un paradigma intersubjetivo y comunicativo condicionado por la escritura alfabética, presupone una profunda separación entre sujeto y objeto, lo que trae consecuencias para la elaboración de las leyes y reglas que rigen la posición de los objetos en el lugar y en el tiempo, así como para las mismas nociones de lugar y de tiempo. Interpretando a Hübner (1985), quien desarrolló este fundamento de la ontología científica, según mis nociones introducidas para distinguir las culturas, esto significa que las comunidades que introdujeron la escritura alfabética formaron pequeñas comunidades exclusivas, más allá de los *horizontes actuales*, para discutir y elaborar leyes y reglas que permitían un comportamiento distanciado con la naturaleza divinizada del mundo mítico.

A su vez, el paradigma intersubjetivo y comunicativo oral de las comunidades míticas del Antiguo México en el momento de la conquista era muy diferente, puesto que no creían que hubiera una separación entre un mundo transcendente y el mundo experimentado, entre sujeto y objeto, entre alma y cuerpo, etc. No podían distanciarse de la naturaleza y formar comunidades aparte. Convivían mediante la comunicación y la tradición oral en el mismo mundo con sus diosas y dioses que encarnaban la tierra, el mar, el maíz, las flores, etc.

En los párrafos siguientes, voy a analizar, mediante las nociones teóricas desarrolladas, los dos paradigmas intersubjetivos y comunicativos, explicando cómo los occidentales y los indígenas viven un mismo acontecimiento, la fiesta Toxcatl, de modo diferente.

1.1 El paradigma intersubjetivo y comunicativo de los cristianos

El paradigma intersubjetivo y comunicativo patriarcal que los autores de doble vínculo — los cronistas del siglo XVI — proyectaron, con la introducción de la escritura alfabética y en sus textos-objetos, sobre el mundo indígena, se basaba en la relación entre un Dios creador y un hijo tan fiel que sacrificó su vida y cuerpo por Él. Esta proyección per-

mitía recuperar como propiedad todo lo creado por El en el mundo terrestre para los nuestros. Sin embargo, la Sagrada Escritura, mediante la cual este Dios se comunicaba con los suyos, no hablaba de este continente y Él no fue conocido por los indígenas. Por esto, los evangelizadores, como Fray Bernadino de Sahagún (1981), pretendían que el Dios Creador, su hijo y la Virgen María sí fueron conocidos aquí, pero que su enemigo *Satán* había seducido a los indígenas. Los había desviado del buen camino del sufrimiento que los llevaba al más allá, tomando el aspecto sensual de las diosas y dioses que encarnaban a las criaturas.

Hernán Cortés (1984), el primer autor de doble vínculo y el fundador de la comunidad de cronistas que produjeron textos-objetos sobre el Antiguo México, estuvo paradójicamente excluido de esa comunidad que exorcizaba a los dioses endemoniados. Esto ocurrió durante toda la primera etapa de la conquista que termina con la celebración de la fiesta Toxcatl y la salida en la Noche Triste. Fue reintegrado a esta comunidad de la *Sagrada Escritura* — y esta es otra paradoja — por haberse destacado en la segunda etapa como elegido del *Dios Creador* por obras debidas a indígenas. Se había integrado al mundo mítico y al consenso oral de sus aliados con ayuda de La Malinche, una indígena que podemos llamar con justa razón “la primera organizadora de la comunicación intercultural”. Cortés la había encontrado al vencer a una tribu en Tabasco. Hablaba varios idiomas y lo hacía con autoridad. Los dos, Cortés y La Malinche, logran pactar con los pueblos indígenas más importantes de la región — los totonacas, tlaxcaltecas y cholultecas — y conquistan finalmente el Imperio de Motecuhzoma.

Cortés había sido excluido, durante este tiempo de alianzas con los indígenas, de nuestro paradigma intersubjetivo y comunicativo por desobediencia a su gobernador en Cuba, Diego Velázquez. Había salido con sus barcos sin su permiso, lo que en esta sociedad, centrada en la relación ejemplar entre un dios creador distante y su hijo, se consideró como un crimen *lesae majestatis*. La pirámide feudal de España y de sus colonias se organizó jerárquicamente mediante las leyes que el Dios creador había inscrito como *primer autor* en las tablas que dio a Moisés. Cortés, el jurista, había traicionado este modelo fundador, transmitido por la Sagrada Escritura de Padre a Hijo, de Apóstoles a los Patriarcas, del Papa a los sacerdotes, de los Reyes al Consejo de Indias, y del Gobernador a su vasallo. Las *Cartas-Relaciones* que escribe

a Carlos V prueban su desesperada tentativa para reintegrarse a su comunidad colonial. Lo que resulta difícil, puesto que el traicionado Diego Velázquez controla todas las vías de comunicación e intercepta la primera carta que Cortés escribe al rey. El rebelde funda entonces Veracruz y se hace elegir gobernador para legitimar su comunicación directa con los reyes de España. Sin embargo, también se le cierra esta vía de comunicación por su traición a Velázquez: los reyes no responden a sus cartas. Aún después de la conquista del Imperio Azteca Tenochtitlan/Tlatelolco, Cortés se queja amargamente en su Tercera Carta-Relación por no haber recibido nunca una respuesta: "Suplico a vuestra alteza la mande recibir y oír benignamente, pues en ella se verán obras no de nuestras manos más de Dios [...]" (1984: 128).

Las consecuencias de esta traición a la comunidad de la Sagrada Escritura, que tiene vías de comunicación organizadas jerárquicamente según la relación entre Padre e Hijo, recaen sobre Cortés justamente cuando se celebra este modelo de fidelidad en la fiesta de la crucifixión de Cristo por la Pascua de Resurrección, que tiene lugar al mismo tiempo que la fiesta indígena Toxcatl. Cortés, La Malinche y los aliados indígenas habían logrado entrar al centro ceremonial de Tenochtitlan/Tlatelolco el 8 de noviembre (Cortés 1984 : 93). Cortés se quedó con los suyos hasta los meses de "Toxcatl" (23 de abril - 12 de mayo) y "Huey Tecuilhuitl" (22 de junio - 11 de julio 1520). Lo que significa que los españoles se habían integrado al ciclo anuario festivo y al servicio a los dioses ajenos durante, por lo menos, medio año sin mayores problemas. Aparte de la detención de Motecuhzoma, los conflictos graves estallan solamente a partir de Toxcatl. Poco antes de la llegada de tal fiesta, Diego Velázquez envía a su vasallo Pánfilo de Narváez y éste, al llegar a la costa de Veracruz, trata de amotinar a los indígenas. Envía un mensajero con el *Requerimiento* a Cortés para exigirle mediante este texto-objeto que se someta a Dios, al Papa y a los Reyes de España y lo amenaza con guerra en caso de desobediencia (Díaz del Castillo 1982: 250). Cortés se ve obligado a salir de la ciudad y deja el mando a Pedro de Alvarado. Durante su ausencia, Alvarado les da primero el permiso a los indígenas para la preparación de la fiesta Toxcatl y ordena después, que los españoles ataquen en el nombre del Dios Creador de todas las cosas que hay en el mundo, a los festejantes. Cortés, al regresar después de haber vencido a Pánfilo de Narváez en nombre del Espíritu Santo, se encuentra con los supervivientes de la

masacre que se rebelan y que obligan después a Cortés a salir de Tenochtitlan/Tlatelolco en la Noche Triste. En la versión de los españoles que tienen que justificar esta matanza, son los dos dioses endemoniados, Tezcatlipoca y Huitzilopochtli los que provocaron la rebelión porque los españoles habían puesto una imagen de “Nuestra Señora la Virgen Santa María y la cruz al templo de Huitzilopochtli” (Díaz del Castillo 1982: 264). Los evangelizadores que interpretaron los acontecimientos unos años después de la conquista dan más importancia que el soldado al hecho de que la fiesta Toxcatl cayera cerca de la Pascua de Resurrección. Para ellos es también una prueba de la existencia preliminar del Dios Creador y de su Hijo, como también de la astucia de Satán “[...] De lo cual se colijen dos cosas: o que hubo noticia — como dejó dicho — de nuestra sagrada religión en esta tierra, o que el maldito de nuestro adversario el demonio las hacía contrahacer en su servicio y culto, haciéndose adorar y servir, contrahaciendo las católicas cerimonias de la cristiana religion [...]” (Durán 1984: I, 35). Por un lado Tezcatlipoca se vuelve, en sus versiones, el “Dios supremo de todos los dioses” (Sahagún 1981: I, 114). Es, como el dios cristiano, invisible y reside en una realidad transcendente fuera de todo lo que es sensible y palpable: “Este dios decían ser espíritu, aire y tiniebla, a éste atribuían el regimiento del cielo y de la tierra, y le adoraban, reverenciaban y ofrecían como a hacedor y dador de todas las cosas [...]” (Sahagún 1981: I, 88). Pero por otro lado Tezcatlipoca es también el contrapunto del Dios creador, que sedujo a los indígenas para gozar de las relaciones sensuales y emocionales con los otros y con la naturaleza en lugar de ganarse, mediante sufrimiento, el derecho a la vida eterna y al retorno al mundo transcendente: “[...] Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados” (Sahagún 1981: I, 88 - 89). También Huitzilopochtli es un diablo porque formaban su cuerpo en la fiesta Toxcatl con una masa de cereales (tzoalli) y lo ofrecían como la hostia de Cristo en la fiesta de Pascua. Sahagún advierte: “Note el lector qué propiamente está contrahecha esta cerimonia endemoniada la de nuestra iglesia sagrada que nos manda recibir el verdadero cuerpo y sangre de nuestro señor Jesucristo [...]” (Durán 1984: I, 35).

2 El paradigma intersubjetivo y comunicativo de los indígenas

Solamente a través de este paradigma intersubjetivo y comunicativo cristiano podemos vislumbrar el Antiguo México. Eran los conquistadores y los evangelizadores quienes tenían, en cuanto autores de doble vínculo, acceso a este mundo. Transmitieron en sus textos-objetos hasta hoy las informaciones que recogían como sujetos psicofísicos en su comunicación oral con los indígenas. Es cierto que se comunicaron con sus informantes para luego distanciarse de ellos e integrarlos en sus textos-objetos con el fin de discutir entre cristianos las mejores estrategias para *reconquistar* las almas y destruir a los dioses y diosas endemoniados. Pero antes de desprenderse del ámbito oral de los otros, habían investigado sistemáticamente el ciclo festivo con el cual los indígenas organizaban su cooperación comunicativa con el mundo concreto de sus divinidades.

El paradigma intersubjetivo y comunicativo de este mundo mítico estaba, al contrario que el cristiano, centrado alrededor de los *archaí* de diosas madres de fertilidad y de su relación con sus hijos. Para dar a entender este paradigma de comunicación oral, haré una lectura a contra corriente de los textos-objetos producidos por misioneros y conquistadores. Dejaré de lado lo que dicen en un primer plano y, al contrario, acentuaré lo que apuntan más bien secundariamente.

Podemos descubrir este mundo mítico subyacente en las crónicas de los cristianos solamente si nos olvidamos de la proyección del monoteísmo patriarcal: la de un Dios creador y su hijo. El panteón de México no está poblado con ningún dios supremo que crea a los otros dioses, sino por *numina* que encarnan ellos mismos a todos los fenómenos de la naturaleza. En estas encarnaciones, se funde lo subjetivo y lo objetivo de una manera inseparable. Teteoinnan es por ejemplo la diosa que representa la tierra al igual que es la partera de los otros dioses tales como Huitzilopochtli, el dios de la guerra y del sol, y Malinalli/Malintzin, la diosa madre, que es la luna y la gran guerrera. Teteoinnan y Malinalli/Malintzin no se quedaron como María humildemente detrás de los padres e hijos. Fueron temidas, ya que no daban solamente la vida, sino que — diosas de la muerte — la tomaban también. Los indígenas se comunicaron con ellas por medio de los sacerdotes y trataron de atraerlas con oraciones, cantos, danzas *mitotes* y actos de culto a su vida terrestre para sentir su cercanía emocional,

sensual, erótica, sexual y palpable. Puesto que los indígenas habían así divinizado a todos los fenómenos naturales, su relación comunicativa con ellos no podía ser una de dominación de la naturaleza con fines económicos, sino una de cooperación y de intercambio.

Si nos acercamos con estas premisas otra vez a la fiesta Toxcatl, constatamos primero que cae en la primavera al comienzo del ciclo de las lluvias y de la fertilidad, regido por estas diosas madres. En las fiestas que la precedieron (Tlacaxipehualiztli, Tozoztontli y Huey Tozoztontli) pidieron a Teteoinnan como encarnación de la tierra que renovara su vestido verde y que diera nuevos frutos. Pidieron también que las mujeres quedaran embarazadas y procrearan. Así formaron en el mes de Toxcatl el feto de Huitzilopochtli de la masa de cereales. Se lo comieron como carne y huesos del dios a quien Teteoinnan va a parir después de su gran fiesta de las cosechas *Ochpaniztli* en el mes *Panquetzaliztli* (9 - 28 de noviembre). En este mes, Motecuhzoma solía invitar a los pueblos con quienes se unía en las guerras rituales y, por ello, recibió a Cortés y a sus aliados al comenzar esta fiesta (Durán 1984: I, 21). Durante el Toxcatl festejan también a Chicomecoatl, a la diosa de los siete cereales, puesto que con los actos de culto y de servicio preparan sus tierras. También siembran las semillas para que con la ayuda de la diosa crezcan los cereales, los hombres fecunden a las mujeres y nazcan los hijos durante las cosechas (Sahagún 1981: I, 155, Sahagún 1951 = Anderson/Dibble: II, 59 - 63).

En la fiesta Toxcatl (la palabra significa 'cosa seca'), cuando faltan alimentos, si hacen oraciones a Tezcatlipoca, pero interpretan a este dios al contrario que los misioneros, no como *diablo* sino como el dios de la oscuridad de la noche. Tezcatlipoca representa también las sequías, las hambrunas y la esterilidad de los tiempos. Por ello, le pidieron en su fiesta primaveral que las aplacara y permitiera que los hombres pudieran sobrevivir en esta época que precede el comienzo de la época de lluvias. Dan a la encarnación de Tezcatlipoca, a la cual sacrifican durante la fiesta creyendo así renovar al dios, una flauta y una chapa redonda que llaman *su mirador*. Los delincuentes temblaban al escuchar tañer esta flauta porque este dios veía en su espejo todo lo malo. Para la encarnación, escogían a un hombre bello y lo preparaban durante todo el año, adorándolo y mimándolo como si fuera Tezcatlipoca. Pintaban su cuerpo con betún negro, lo que servía también como droga a los sacerdotes que querían vencer el miedo al ir de noche

a sacrificar en los montes. Las semanas que preceden al sacrificio de Tezcatlipoca cobran una especial significación si las miramos bajo el prisma de la fertilidad de la tierra y de las mujeres. Porque cinco días antes del sacrificio, juntaban a Tezcatlipoca con cinco mujeres que encarnaban a las diosas más importantes: en vísperas de la época de lluvias viene "Chalchiuhtlicue" con la falda de jade que encarna el mar en la costa del Golfo; es también la madre de la Laguna, en cuyo centro estaba situada la isla del centro ceremonial de Tenochtitlan/Tlatelolco y simboliza el líquido amniótico que acompaña el nacimiento. Viene también su hermana menor Uixtocihuatl, la diosa de la sal y del agua salada. Y la hija de la Teteoinnan, Malinalli/Malintzin (Cihuacoatl), la diosa que es madre y guerrera en un doble sentido: es la guerrera lunar que vence cada noche a su hermano el sol y es vencida cada mañana por él. Y es también considerada como guerrera cuando queda embarazada en el sentido de que *captura* a un hijo. Finalmente lo acompaña Xochiquetzal, la diosa de los amores y del erotismo, que es también amante de los guerreros. (Durán 1984: I, 35 - 40, 47, 48, 59). Los evangelizadores no hablan mucho de las orgías eróticas con las cuales Tezcatlipoca procreaba. Sahagún menciona solamente con mucha reserva "casábanle con cuatro doncellas, con las cuales tenía conversación aquellos veinte días que restaban de su vida" (Sahagún 1981: I, 154). En esta fiesta, cuando aún faltan alimentos, los hombres van a la guerra. Por eso veneran también a Tezcatlipoca como un gran guerrero, a quien piden victoria y fuerzas para prender muchos enemigos. Y ello, porque Tezcatlipoca venció a Quetzalcóatl, victoria que celebran después en la gran fiesta *Huey Tecuilhuitl* de la diosa Malinalli/Malintzin que se alegró con él durante sus últimos veinte días para engendrar hijos (Durán 1984: I, 266). Malinalli/Malintzin simboliza, más que las otras diosas madres, las alianzas y las paces selladas después de las guerras con descendientes comunes. Malinalli/Malintzin ha reunido en su templo *Tlillan* a los dioses de las tribus que viven en las cercanías. Sus sacerdotes los sacan y los llevan en procesiones por valles y montañas para solicitar de ellos ayuda (Durán 1984: I, 125 - 126). Y así los aztecas (los nahuas) celebran en la fiesta *Huey Tecuilhuitl* no solamente su alianza con la diosa madre y el solsticio de verano que interpretan como victoria de la diosa lunar sobre Huitzilo-

pochtli, su hermano el sol,² sino celebran también sus pactos con los culhuas (de quienes proviene Tezactlipoca) y con los tepanecas, así como la victoria de Tezcatlipoca sobre Quetzalcoatl.

Motecuhzoma da premios a los guerreros más destacados y organiza grandes banquetes con las tribus de los alrededores para confirmar los pactos comunes con ellos y con las divinidades de Tenochtitlan/Tlateloloco (Durán 1984: I, 129, 266 - 267). Y es en esta gran fiesta de Malinalli/Malintzin cuando los españoles tuvieron finalmente que escapar en la Noche Triste del 8 de julio, asumiendo así las consecuencias de la masacre en el mes de Toxcatl (Cortés 1984: 114 - 116).

3 Conflictos no resueltos de nuestra comunicación intercultural con los otros

La teoría aquí presentada permite la demarcación de nuestro lugar de interpretación tanto como del de los otros y la comparación de dos paradigmas intersubjetivos y comunicativos, centrados en las vivencias de la fiesta Toxcatl tanto como de las respectivas realidades ancladas en estos paradigmas. A partir de ahí se pueden sacar algunas conclusiones respecto a las bases de una comunicación intercultural, cuyo potencial conflictivo repercute hasta nuestra actualidad. Estas conclusiones se refieren primeramente a nuestra autocrítica y segundo a la posibilidad del aprendizaje de los otros.

Voy a comenzar con la relativización de nuestro lugar de interpretación y de autocrítica. La relativización resulta de la aplicación del concepto de autor de doble vínculo: tanto como en el siglo XVI, tanto como en los siglos de la Ilustración, nosotros nos enorgullecemos de los vínculos que atan al autor, como sujeto de conciencia, a “nuestra” comunidad de la escritura. Esto es lo que nos permitió emitir verdades universales a costa de despreciar los vínculos que integran al autor como sujeto psicofísico en la comunicación oral con los “otros”. Así podíamos construir un mundo transcendente, en el cual reside ya sea el Dios creador en tiempos de Cortés, ya sea el Sujeto de la Humanidad que usurpó su trono con Descartes al fundar las ciencias modernas, ya

² 21 de junio, según Franz Tichy (1980: 116).

sea desde el amanecer de la era postmoderna, los nuevos medios de comunicación con sus respectivos conceptos de "Texto". Estos *Sujetos* y *Objetos* supremos de nuestra comunidad de escritura, atraían (al interpretar los textos-objetos) a los "otros" (integrados en estos textos-objetos como mudos objetos) a sus propios tiempos y lugares, supuestamente universales, para elaborar — en su comunidad de autores sin cuerpo — estrategias de dominación, o bien para preguntar en la actualidad por el lugar de interpretación autocrítica y por los "otros".

Al contrario que estas comunidades de autores de doble vínculo, que reflexionaron sobre sí mismos como sujetos de conciencia para autoafirmarse con su monólogo de verdad universal, Nosotros insistimos aquí en un autor como sujeto psicofísico. Este autor se integra irrevocablemente en su actualidad; se relaciona con los otros en los tiempos y lugares concretos de la comunicación oral y asume la responsabilidad para sus encuentros, formando comunidades en las cuales emite verdades relativas a su ámbito.

A partir de esta relativización de nuestro lugar de interpretación actual, podemos enfrentarnos de nuevo a las bases de la comunicación intercultural, sentadas en el siglo XVI por Cortés, y asumir sus conflictos. En el paradigma intersubjetivo y comunicativo cristiano, estuvo anclado — como lo he explicado con la vivencia cristiana de la fiesta Toxcatl — un concepto de realidad, basado entre la separación del mundo ideal del Dios Creador y su Hijo creado mediante textos-objetos, y el mundo material de los sujetos psicofísicos y de los objetos mundanos. De ahí provienen conceptos de tiempos y lugares trascendentes, que difieren de tiempos y lugares concretos. La finalidad de los actos de los españoles cristianos que provocaron la masacre de la fiesta Toxcatl fue ganarse este mundo trascendente y la vida eterna al precio de desvincularse del mundo sensible. Estuvieron dispuestos a suprimir su propio cuerpo y despreciar todo lo que vale en la comunicación oral con los otros — la sexualidad, el erotismo, la sensibilidad, la sensualidad y las emociones. Cortés y su soldado Bernal Díaz del Castillo evitaron describir en sus textos-objetos su comunicación directa con la naturaleza divinizada en las fiestas, por miedo que se les reproche haber sido seducidos por el Satán; y trataron de imponer en la fiesta Toxcatl por primera vez su Dios Creador de la naturaleza, destruyendo de tal manera el mundo indígena poblado de diosas y dioses que encarnaban la naturaleza.

Así Cortés logró reintegrarse en la comunidad de la Sagrada Escritura como primer autor de doble vínculo que interpretó al México Indígena con el fin de destruir a los otros, después de haber cercado el imperio de Tenochtitlan/Tlatelolco en una segunda etapa, obligando a los aztecas a rendirse. Había comprobado así que el Dios creador cristiano lo eligió para que los europeos llevaran la luz a este pueblo seducido por Satán. Finalmente, Carlos V cedió a su súplica y respondió a su tercera carta-relación del 15 de mayo de 1522. Le daba por escrito las instrucciones y las leyes para organizar la administración colonial. Cortés mismo pidió al Papa que enviara evangelizadores para que cumplieran con la tarea de predicar la Sagrada Escritura. Llegaron los primeros doce franciscanos, seguidos por los cronistas aquí citados, y sustituyeron la realidad cercana, sensible, visible y palpable de los dioses indígenas con la realidad creada por un solo Dios distante, invisible e impalpable que era propiedad de los occidentales, quienes, como castigo por el pecado original — provocado por Eva — fueron obligados a dominar a la naturaleza y parir con dolor. Llamaron *pecado*

garse de la traición. Llevó consigo a La Malinche y se deshizo de ella, sometiéndola por casamiento a la autoridad del soldado Juan Jaramillo. También llevó consigo a los caciques indígenas por miedo a que pudiesen rebelarse durante su ausencia. Aprovechó la oportunidad para asesinarlos en el camino.

Aún así, esta autocrítica respecto a la sobrevaloración de los autores como sujetos de conciencia vinculados a la comunidad de escritura (en detrimento de su responsabilidad como sujetos psicofísicos aliados a otros en el ámbito de la comunicación oral) es un hecho paradójico. Puesto que podemos criticar a estas bases conflictivas de comunicación, justamente porque Cortés fundó nuestra comunidad de autores de doble vínculo, que transmite su interpretación de la conquista, de la colonización y de la evangelización del México Indígena. Estos autores de doble vínculo que se comunicaron como sujetos psicofísicos oralmente con los otros, nos transmiten, incluso en sus textos-objetos, fragmentos del paradigma intersubjetivo y comunicativo de los otros y de la realidad indígena vivida en la fiesta Toxcatl.³ De manera que preguntamos en nuestra actualidad del siglo XXI, en base a estos textos-objetos producidos por cronistas del siglo XVI que querían destruir el mundo ajeno, por lo que podemos aprender de los otros y de su comunicación cooperativa con la naturaleza divinizada.

Pero si nosotros nos comunicamos hoy mediante los textos-objetos, producidos por cronistas cristianos sobre estos otros y su mundo mítico y de comunicación oral, tenemos que escuchar — como dije antes — también lo que no nos agrada. Es cierto que, dándoles la palabra a los que Cortés y otros autores de doble compromiso trataron de callar, aprendemos algo de su comunicación oral cooperativa con otros y con la naturaleza en ámbitos concretos. Vale recordar ésto en nuestra aldea global, donde se estiman cada día más las realidades virtuales, creadas por los nuevos medios de comunicación. Debemos darles la palabra a quienes despliegan sus fuerzas para afinar sus cuerpos, sus sentidos y sus emociones, porque nosotros nos esforzamos demasiado en calificar tecnologías, que sustituyen a estos sujetos psicofísicos. Y ciertamente podemos valorar, de manera diferente a los cristianos, su manera de

³ Scharlau (1982), Todorov (1985) y Scharlau/Münzel (1986) mencionan también esta paradoja.

cooperar con la naturaleza endivinizada sin fines económicos: la catástrofe ecológica del Distrito Federal nos hace añorar el paraíso de los jardines flotantes de Tenochtitlan/Tlatelolco.

Sin embargo, no todo lo que aprendemos de los otros, cuadra con nuestras necesidades actuales. Son difíciles de justificar los sacrificios humanos como parte integral de su comunicación y cooperación con las diosas madres y los dioses.

También si fuéramos concientes de que el uso y la introducción de los medios de comunicación al igual que el de la escritura alfabética producen cambios profundos en la concepción de la realidad y en las relaciones que los indígenas mantienen entre ellos y con la naturaleza en sus comunidades de comunicación oral, apoyaríamos probablemente a La Malinche y a los indígenas, cuando conquistaron el Imperio de Motecuhzoma. Si considerásemos exagerado el precio de sacrificios humanos que los aztecas exigían para la cooperación con sus divinidades, entonces deberíamos agradecer a los nuevos medios de comunicación por difundir globalmente los textos-objetos, producidos por unos periodistas atrevidos, hasta que intervenga un tribunal internacional en defensa de los derechos humanos.

Finalmente, nos resulta difícil de aprender algo del México Antiguo. Tal vez baste simplemente que no aprendamos de Hernán Cortés, nuestro primer autor de doble vínculo, y su manera de fundar las bases para la comunicación intercultural.⁴ Bernal Díaz del Castillo, su soldado, escribe que los aliados indígenas, lo llamaron siempre con el nombre de su compañera indígena "Malinche" (1982: 149). E incluso hasta hoy se llaman *malinchistas* en el lenguaje coloquial de México, a los que traicionan a su pueblo con los países dominadores.

⁴ Agradezco muchísimo a mis amigos Carmen Fernández Sánchez y Cesario García Villoria por haber sacrificado sus vacaciones en Francfort para la corrección de la traducción y la crítica de este ensayo.

Bibliografía

- Cortés, Hernán (1984): *Cartas de relación*, México D.F.: Editores Mexicanos Unidos.
- Díaz del Castillo, Bernal (1982): *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Madrid: Espasa Calpe.
- Durán, Fray Diego (1984): *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México D.F.: Editorial Porrúa.
- Habermas, Jürgen (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Hübner, Kurt (1985): *Die Wahrheit des Mythos*, Munich: C. H. Beck.
- Kristeva, Julia (1969): "Le mot, le dialogue et le roman", en: Kristeva, J.: *Séméiotikè*. París: Editions du Seuil. 13, 143 - 173.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1951): "General History of the Things of New Spain. Florentine Codex." In Thirteen Parts, en: Arthur J. O. Anderson, Charles Dibble (eds.): Book 2: *The Ceremonies*.
- (1981): *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Edición Angel Maria Garibay, México D.F.: Editorial Porrúa.
- Scharlau, Birgit (1982): "Beschreiben und Beherrschen. Die Informationspolitik der spanischen Krone im 15. und 16. Jahrhundert", en: Kohl, Karl-Heinz (ed.): *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, Berlín: Frölich & Kaufmann.
- Scharlau, Birgit/Münzel, Mark (1986): *Qellqay. Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*, Frankfurt del Meno: Campus Verlag.
- Tichy, Franz (1980): "Der Festkalender Sahagun's. Ein echter Sonnenkalender?", en: Steger, Hanns-Albert/Schneider, Jürgen (eds.): *Wirtschaft und gesellschaftliches Bewußtsein in Mexiko seit der Kolonialzeit*, Munich: Fink.
- (1985): *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Todorov, Tzvetan (1985): *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.